Prosiding Konferensi Nasional Mahasiswa Sejarah Peradaban Islam (KONMASPI)
Volume 3, Oktober 2026
The article is published with Open Access at: https://proceedings.uinsa.ac.id/index.php/konmaspi

Hasyisy dalam Kehidupan Sosial-Keagamaan Masyarakat Muslim pada Masa Dinasti Mamluk: Sejarah Penyebaran dan Respons Ulama

Musthofa Zaky
UIN Sunan Ampel Surabaya
Penulis Korespondensi: musthofazaky78@gmail.com
Nyong Eka Teguh Iman Santosa
UIN Sunan Ampel Surabaya
nyongeka@uinsa.ac.id

Abstrak: Penelitian ini mengkaji proses masuknya hasyisy (ganja) ke masyarakat Muslim pada masa Dinasti Mamluk (648–923 H/1250–1517 M) dan respons ulama serta penguasa terhadapnya. Penelitian memakai metode sejarah dengan empat tahap: heuristik, kritik sumber, interpretasi, dan historiografi, atas tiga sumber primer klasik: Majmu' Fatawa karya Ibnu Taimiyyah, Zahr al-'Arisy fi Tahrim al-Hasyisy karya az-Zarkasyi, dan al-Khitat karya al-Maqrizi, dibaca berdampingan dengan kajian Franz Rosenthal, The Herb: Hashish versus Medieval Muslim Society. Tiga narasi asal-usul bersaing dalam sumber-sumber ini: satu mengaitkan hasyisy dengan invasi Mongol, satu lagi menelusuri silsilah sufi hingga Syaikh Haydar, dan yang ketiga mengklaim asal India. Konsumsinya terpusat di kalangan bawah dan sebagian kelompok sufi, menggerakkan aktivitas ekonomi nyata, dan menyandang stigma yang bertahan lama. Para ulama memperdebatkan apakah hasyisy tergolong zat memabukkan (muskir) atau sekadar merusak akal (mufsid), perbedaan yang menentukan jenis sanksi: had atau ta'zir. Penguasa Mamluk berpindah dari memajaki perdagangannya (648 H/1250 M, menurut Rosenthal) ke menindaknya dengan kekerasan, seperti ketika Amir Sudun asy-Syaikhuni memusnahkan ladang dan menghukum penggunanya sekitar 780 H/1378 M.

Kata Kunci: *dinasti mamluk; fikih islam; hasyisy; hukum islam; sejarah sosial*

PENDAHULUAN

Dinasti Mamluk (648–923 H/1250–1517 M) menguasai Mesir dan Syam hampir tiga abad. Prajurit budak (mamluk) yang membangun rezim ini membendung Tentara Salib dari barat dan pasukan Mongol dari timur, dan menopang kelangsungan otoritas keilmuan Sunni setelah Baghdad jatuh pada 656 H/1258 M. Bangsa Mongol yang gagal mereka taklukkan secara militer justru, menurut sejumlah sumber klasik yang dibahas dalam penelitian ini, ikut membuka jalur masuk bagi persoalan sosial-keagamaan baru ke wilayah kekuasaan mereka.

Stabilitas Mamluk menyuburkan produktivitas ulama lintas mazhab: Ibnu Taimiyyah (w. 728 H) menulis fatwa-fatwa yang tegas, Badr ad-Din az-Zarkasyi (w. 794 H) menghasilkan puluhan karya fikih dan ushul, dan Taqi ad-Din al-Maqrizi (w. 845 H)

menyusun kronik topografis yang masih dirujuk sejarawan Mesir hari ini. Ketiganya menaruh perhatian serius pada satu persoalan yang sama: menyebarnya konsumsi hasyisy (حشيشة) di tengah masyarakat Muslim pada masa mereka.

Khamr punya nash Al-Qur'an dan Hadis yang jelas sejak masa Nabi Muhammad. Hasyisy tidak. Ibnu Taimiyyah menyatakan hal ini secara langsung dalam salah satu fatwanya:

إنما لم يتكلم فيها الأئمة الأربعة رحمهم الله وغيرهم من علماء السلف، لأنها لم تكن في زمنهم، وإنما ظهرت في أواخر المائة السادسة، وأول المائة السابعة، حين ظهرت دولة التتار.

> *Empat imam mazhab dan ulama salaf lainnya tidak membahasnya karena ia belum ada pada zaman mereka; ia baru muncul pada akhir abad ke-6 dan awal abad ke-7 Hijriah, bertepatan dengan munculnya kekuasaan bangsa Tatar.* (Ibnu Taimiyyah, 1425: 205)

Ketiadaan preseden tekstual ini memaksa ulama merumuskan status hukum hasyisy lewat *ijtihad* dan *qiyas* atas kasus-kasus yang sudah ada nashnya, seperti khamr dan banj, tanpa bisa bersandar langsung pada pendapat generasi salaf. Sumber-sumber primer yang dikaji dalam penelitian ini bahkan menyajikan tiga narasi asal-usul yang bersaing: satu mengaitkan hasyisy dengan invasi Tatar, satu lagi menelusurinya pada seorang tokoh sufi bernama Syaikh Haydar di Khurasan, dan yang ketiga menyebut asalnya dari India. Sebagian narasi ini saling membantah dalam kitab yang sama, tanda bahwa hasyisy sejak awal kemunculannya sudah diselimuti legenda, bukan fakta tunggal yang disepakati.

Az-Zarkasyi menulis risalah khusus untuk membahas hukum hasyisy. Alasannya ia kemukakan sendiri dalam mukadimah: persoalan ini telah meluas menjadi bencana di kalangan orang-orang rendahan (Az-Zarkasyi, 1987: 87). Menurut Rosenthal, al-Khitat mencatat bahwa penguasa Mamluk pada awal berdirinya kesultanan memajaki produksi dan penjualan hasyisy (Al-Maqrizi, 1995: 1/105). Subbab al-Maqrizi yang dikaji dalam penelitian ini mencatat tahap berikutnya: razia dan pemusnahan tanaman sekitar 780 H, disertai hukuman fisik bagi penggunanya (Al-Maqrizi, 1995: 230).

Kajian tentang hukum ganja dalam Islam sejauh ini didominasi perspektif fikih kontemporer: perdebatan legalisasi ganja medis dan perbandingannya dengan hukum positif di berbagai negara, seperti kajian Yusup Sobirin dan Oyo Sunaryo Mukhlas atas kemaslahatan legalisasi ganja medis di Indonesia (Sobirin & Mukhlas, 2023). Penelitian-

penelitian itu menyinggung sejarah kemunculan hasyisy hanya sepintas sebagai pengantar, tanpa menelusuri sumber primer klasik era Mamluk yang menjadi titik tolak seluruh tradisi perdebatan fikih atas zat ini. Karya Franz Rosenthal telah menjadi rujukan standar wacana orientalisme sejak 1971, tapi pembacaan langsung atas manuskrip primernya belum banyak masuk ke wacana akademik berbahasa Indonesia (Rosenthal, 2015).

Perdebatan status hukum ganja kembali menghangat di berbagai negara Muslim, termasuk Indonesia. Melihat bagaimana ulama klasik merumuskan metodologi *ijtihad* mereka saat menghadapi fenomena baru tanpa preseden tekstual bisa memberi pelajaran metodologis bagi perumusan hukum Islam atas persoalan-persoalan mutakhir yang serupa karakternya.

Penelitian ini merekonstruksi secara historiografis proses masuknya hasyisy ke wilayah Dinasti Mamluk, perkembangan penggunaannya dalam kehidupan sosial-keagamaan masyarakat, dan respons ulama serta kebijakan penguasa dalam mengendalikannya, berdasarkan pembacaan dan verifikasi langsung atas sumber-sumber primer klasik berbahasa Arab.

Penelitian ini memakai metode sejarah dengan empat tahap: heuristik, verifikasi atau kritik sumber, interpretasi, dan historiografi. Pengumpulan data berjalan lewat studi kepustakaan atas naskah klasik berbahasa Arab.

Tahap heuristik mengumpulkan tiga sumber primer: *Majmu' Fatawa Syaikh al-Islam Ahmad bin Taimiyyah* jilid 34, khususnya Kitab al-Hudud, Bab Hadd al-Muskir; *Zahr al-'Arisy fi Tahrim al-Hasyisy* karya Badr ad-Din az-Zarkasyi (745–794 H), risalah yang seluruhnya membahas hukum hasyisy; dan *al-Mawa'izh wa al-I'tibar bi Dzikr al-Khitat wa al-Atsar* karya Taqi ad-Din al-Maqrizi (766–845 H), khususnya subbab "Dzikr Hasyisyat al-Fuqara'." Franz Rosenthal, *The Herb: Hashish versus Medieval Muslim Society*, berfungsi sebagai pembanding dan alat verifikasi silang.

Tahap verifikasi memeriksa dua hal: kritik ekstern, yaitu kesesuaian edisi cetak atau digital terhadap penomoran halaman rujukan standar; dan kritik intern, yaitu kedekatan temporal tiap penulis dengan peristiwa yang ia catat. Narasi al-Maqrizi soal asal-usul Syaikh Haydar melewati tiga lapis periwayatan, dari peristiwa ke kesaksian murid generasi kedua pada 658 H, ke catatan al-Hasan bin Muhammad, sampai kutipan al-Maqrizi sendiri, sehingga peneliti memperlakukannya sebagai riwayat berlapis (Al-Maqrizi, 1995: 227). Catatan al-Maqrizi tentang razia Amir Sudun asy-Syaikhuni

diperlakukan secara berbeda: peristiwa itu terjadi sekitar 780 H, ketika al-Maqrizi (lahir 766 H) baru berusia belasan tahun, sehingga catatannya bukan kesaksian mata.

Tahap interpretasi mengelompokkan data ke tiga tema yang berkorespondensi dengan rumusan masalah: latar belakang dan penyebaran, perkembangan penggunaan sosial-keagamaan, dan respons hukum-kebijakan. Tahap historiografi menyajikan hasil pengelompokan itu sebagai narasi analitis pada bagian hasil dan pembahasan.

Berdasarkan metode tersebut, pembahasan berikut menguraikan tiga hal: latar belakang dan proses masuknya hasyisy ke wilayah Dinasti Mamluk, perkembangan penggunaannya dalam kehidupan sosial-keagamaan masyarakat, serta respons ulama dan kebijakan penguasa dalam mengendalikannya.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Latar belakang dan proses masuknya hasyisy ke wilayah Dinasti Mamluk

Ibnu Taimiyyah, dikutip az-Zarkasyi, menempatkan kemunculan hasyisy pada satu titik waktu:

> وإنما ظهرت في أواخر المائة السادسة، وأول المائة السابعة، حين ظهرت دولة التتار.
>
> *Ia baru muncul pada akhir abad ke-6 dan awal abad ke-7 Hijriah, bertepatan dengan munculnya kekuasaan bangsa Tatar.* (Az-Zarkasyi, 1987: 91; Ibnu Taimiyyah, 1425: 205)

Az-Zarkasyi mencatat sejumlah nama yang beredar untuk tumbuhan ini pada masanya: qinnab hindi, syahdanaj, ghubaira', dan dua istilah yang menempel pada kelompok sufi tertentu, Haydariyyah dan Qalandariyyah. Ia menyebut kemunculannya lewat tangan Syaikh Haydar sekitar 550 H dengan kata qila, konon, sebuah penanda periwayatan pasif yang membedakan laporan itu dari klaim tegas (Az-Zarkasyi, 1987: 89–90). Az-Zarkasyi melaporkan riwayat ini, bukan mengukuhkannya. Kehati-hatian filologis semacam ini sering hilang ketika riwayat yang sama dikutip ulang oleh penulis-penulis sesudahnya tanpa penanda yang sama. Ahmet Karamustafa, dalam kajian standarnya tentang kelompok-kelompok darwis periode pertengahan akhir Islam, mencatat Haydariyyah dan Qalandariyyah memang dikenal luas sebagai ordo antinomian yang bergaul dengan hasyisy, sebuah pola yang melampaui catatan az-Zarkasyi sendiri (Karamustafa, 1994: 18–23).

Rosenthal menempatkan kematian Syaikh Haydar an-Naisyaburi, tokoh sufi yang dalam narasi lain dikaitkan dengan penemuan hasyisy, pada 618 H, tepat ketika pasukan Mongol menghancurkan Khurasan (Rosenthal, 2015: 186). Dua narasi asal-usul ini, menurut Rosenthal, mungkin menggambarkan satu proses historis dari dua sudut pandang. Ia menambahkan satu peringatan: menyalahkan pihak asing atas kemerosotan moral adalah kecenderungan manusia yang lazim, sehingga narasi Tatar perlu dibaca dengan hati-hati (Rosenthal, 2015: 186).

Rosenthal menemukan celah kronologis yang perlu dicatat. Istilah hasyisyiyyah sudah muncul dalam sumber tertulis sekitar tahun 1123 M, lebih dari delapan puluh tahun sebelum periode yang disebut Ibnu Taimiyyah sebagai titik kemunculan hasyisy bersamaan invasi Tatar pada awal abad ke-7 H (Rosenthal, 2015: 176–177). Keberadaan istilah ini menunjukkan bahwa kata hasyisy sudah beredar dalam kosakata sosial sebelum narasi Tatar terbentuk, sehingga invasi Mongol bukan satu-satunya penanda waktu yang bisa dipegang untuk melacak asal-usul fenomena ini. Namun istilah itu belum tentu bukti pemakaian zat tersebut: sebuah istilah dapat berfungsi sebagai label bagi kelompok tertentu tanpa menunjukkan bahwa kelompok itu benar-benar mengonsumsinya, dan hubungan antara istilah dan konsumsi nyata pada periode ini masih memerlukan pembuktian terpisah. Peneliti karenanya membaca temuan ini bukan sebagai bantahan atas kesaksian Ibnu Taimiyyah, melainkan sebagai pengingat bahwa kesaksiannya mencatat titik ketika fenomena itu cukup luas untuk dibahas fikih, dan belum tentu titik ketika ia pertama kali muncul.

Al-Maqrizi menuliskan riwayat asal-usul yang lebih terperinci dalam al-Khitat, mengutip *Kitab as-Sawanih al-Adabiyyah fi Mada'ih al-Qinnabiyyah* karya al-Hasan bin Muhammad:

> ومررت بنبات له ورق، فرأيته في تلك الحال يميس بلطف ويتحرك من غير عنف، كالثمل النشوان، فجعلت أقطف منه أوراقا وآكلها.
>
> *Aku melewati sebuah tumbuhan berdaun; kulihat ia dalam keadaan itu bergoyang lembut dan bergerak tanpa kekerasan, seperti orang mabuk yang bergembira. Maka aku mulai memetik daun-daunnya dan memakannya.* (Al-Maqrizi, 1995: 227–228)

Syaikh Haydar wafat pada 618 H di zawiyahnya, di pegunungan antara Nisyapur dan Mar-Maha. Riwayat ini melacak penyebarannya lebih lanjut ke Irak pada 628 H, pada

masa Khalifah al-Mustanshir Billah, dibawa oleh pengikut penguasa Hormuz dan Bahrain, sebelum sampai ke Syam, Mesir, dan Rum (Al-Maqrizi, 1995: 228). Al-Maqrizi sendiri mencatat narasi yang membantah kisah ini: seorang informan bernama Syaikh Muhammad asy-Syirazi al-Qalandari menegaskan bahwa Syaikh Haydar tidak pernah memakan hasyisy seumur hidupnya, dan menyebut asal sebenarnya dari India, diperkenalkan oleh seorang syaikh bernama Bayarratan pada masa pra-Islam (Al-Maqrizi, 1995: 229).

Al-Maqrizi menyandingkan dua riwayat yang saling bertentangan ini tanpa memutuskan mana yang benar. Sikap itu layak dibaca sebagai kejujuran historiografis: pada masa al-Maqrizi menulis, akhir abad ke-8 atau awal abad ke-9 H, asal-usul hasyisy sudah menjadi materi legenda yang diperdebatkan, sekitar dua abad setelah kemunculan awalnya. Peneliti memperlakukan narasi asal-usul ini sebagai tradisi hagiografis yang beredar pada masanya, bukan fakta tunggal yang terverifikasi.

Pernyataan serupa datang dari jalur mazhab yang berbeda. Sebuah naskah dari Gotha yang dinisbahkan kepada an-Nasafi, seorang faqih Hanafi, menyatakan hal serupa dengan Ibnu Taimiyyah: tidak ada nash dari Abu Hanifah karena hasyisy belum dipakai pada zamannya (Rosenthal, 2015: 181–182). Karena berasal dari tradisi mazhab yang berbeda dari jalur Syafi'i-Hanbali yang mendominasi sumber-sumber primer penelitian ini, pernyataan ini memperkuat gambaran bahwa fikih awal tidak punya preseden tentang hasyisy. Meski demikian, pernyataan itu hanya menegaskan ketiadaan hasyisy pada masa Abu Hanifah; ia tidak menjadi bukti tersendiri tentang kapan hasyisy pertama kali muncul, sehingga tidak dibaca sebagai konfirmasi atas kronologi Ibnu Taimiyyah. Az-Zarkasyi sendiri, dalam risalahnya, mengutip Ibnu Taimiyyah secara verbatim untuk poin yang sama, sembari menambahkan jalur geografis: hasyisy masuk ke negeri 'Ajam saat dikuasai Tatar, lalu berpindah ke Baghdad (Az-Zarkasyi, 1987: 91).

Perkembangan penggunaan hasyisy dalam kehidupan sosial-keagamaan

Az-Zarkasyi membuka risalahnya dengan menunjukkan skala persoalan yang ia hadapi:

فهذه فصول في الكلام على الحشيشة، اقتضى الحال شرحها لعموم البلوى لكثير من السفلة بها.

Maka ini adalah pasal-pasal pembahasan tentang hasyisy, yang penjelasannya diperlukan karena telah meluasnya bencana ini di kalangan orang-orang rendahan. (Az-Zarkasyi, 1987: 87)

Rosenthal menambahkan angka pada gambaran ini: satu dirham hasyisy membeli efek intoksikasi setara satu dinar khamr, dan konsumsi harian di Kairo mencapai sekitar sepuluh ribu nuqrah (Rosenthal, 2015: 265–266). Harga yang jauh lebih murah menjelaskan mengapa hasyisy menjangkau kalangan ekonomi bawah, sementara khamr tetap dekat dengan kalangan penguasa. Tidak satu pun khalifah atau sultan memakai hasyisy, catat Rosenthal, berbeda dari banyak penguasa yang akrab dengan khamr (Rosenthal, 2015: 275–276). Hasyisy dan khamr menempati kelas sosial yang berbeda dalam masyarakat Mamluk.

Al-Maqrizi menulis metode konsumsi paling rinci di antara ketiga sumber, berdasarkan pengamatannya sendiri:

فمنهم من يطبخ الورق طبخا بليغا ويدعكه باليد دعكا جيدا، حتى يتعجن، ويعمل منه أقراصا،

ومنهم من يجففه قليلا ثم يحمصه ويفركه باليد.

Sebagian memasak daunnya secara matang lalu meremasnya dengan tangan hingga menjadi adonan, dibuat menjadi kepingan-kepingan; sebagian lain mengeringkannya sedikit lalu memanggangnya dan meremasnya dengan tangan. (Al-Maqrizi, 1995: 229–230)

Ibnu al-Baytar, ahli botani dan farmakologi yang dirujuk Rosenthal, mencatat variasi metode olahan hasyisy antarwilayah. Mesir memakai campuran wijen dan gula seperti dicatat al-Maqrizi, sementara Syam, Anatolia, dan India masing-masing punya resep sendiri, dari campuran madu sampai rempah lokal (Rosenthal, 2015: 189–191). Variasi ini menunjukkan konsumsi hasyisy bukan praktik tunggal yang menyebar seragam dari satu pusat, melainkan tradisi yang diadaptasi tiap wilayah sesuai bahan dan selera setempat. Ibnu an-Najjar, dikutip dalam sumber yang sama, menulis deskripsi fermentasi yang jauh lebih ekstrem, mencampur air seni dan darah haid ke dalam proses pengolahan (Rosenthal, 2015: 191). Peneliti membaca klaim ini dengan curiga: bentuknya, yang sengaja menimbulkan jijik pembaca, lebih menyerupai propaganda anti-hasyisy daripada laporan lapangan yang akurat.

Hasyisy bersinggungan berulang kali dengan kelompok sufi dalam sumber-sumber yang dikaji. Al-Maqrizi mencatat pembelaan diri kaum fuqara': mereka

memakainya untuk mengeringkan air mani, memutus syahwat jima' agar jiwa mereka tidak jatuh ke zina, membingkai konsumsi hasyisy sebagai instrumen asketisme, bukan sekadar pencarian euforia (Al-Maqrizi, 1995: 229–230). Ibnu Taimiyyah, dalam salah satu fatwanya, mengecam klaim serupa dari kalangan yang meyakini hasyisy sebagai santapan bagi dzikir dan pikiran yang dapat menggerakkan tekad yang diam menuju tempat-tempat paling mulia. Ia menyamakan klaim ini dengan praktik keagamaan Nasrani yang mendekatkan diri kepada Tuhan lewat khamr (Ibnu Taimiyyah, 1425: 210–211).

Persinggungan hasyisy dengan praktik ibadah turun sampai ke detail teknis fikih. Az-Zarkasyi mencatat fatwa spesifik ini: shalat sambil membawa hasyisy dalam bentuk mentah, belum diolah, tetap sah, sementara membawa hasyisy yang sudah diolah membatalkan shalat (Az-Zarkasyi, 1987: 131). Fatwa ini memperlihatkan betapa dalam persoalan ini meresap ke praktik harian, sampai fuqaha' perlu merinci status benda itu berdasarkan tingkat pengolahannya, bukan sekadar keberadaannya.

Penetrasi hasyisy bahkan menembus institusi yang seharusnya menegakkan norma itu sendiri. Rosenthal mencatat anekdot seorang utusan hisbah, lembaga yang bertugas mengawasi moralitas pasar dan publik di Kairo, berpesta hasyisy bersama kurma di tepi Sungai Nil (Rosenthal, 2015: 212–213). Ia juga mencatat kasus pengguna yang masuk masjid tanpa berwudhu dan bersujud dalam waktu lama akibat pengaruh obat, sebuah gambaran naratif yang melengkapi kasus fikih shalat di atas dengan konteks lapangan yang lebih hidup (Rosenthal, 2015: 214).

Stigma terhadap pengguna hasyisy tampak konsisten di seluruh sumber, tapi bergeser tajam sepanjang waktu. Al-Maqrizi mencatat bahwa pada masa awal, tiada yang dituduh mengonsumsinya kecuali orang-orang paling hina, dan mereka pun enggan diasosiasikan dengannya karena aib yang melekat padanya (Al-Maqrizi, 1995: 230). Stigma itu, dengan kata lain, sudah terinternalisasi bahkan di kalangan pengguna sendiri.

Tekstur stigma ini punya wujud lebih konkret dalam sumber-sumber primer. Az-Zarkasyi menyusun katalog seratus dua puluh mudarat, mencakup kerusakan akal, terputusnya keturunan, dan berbagai penyakit, sebagai bagian argumennya soal bahaya hasyisy melebihi khamr: pemakainya kehilangan muru'ah, auratnya tersingkap, dan kehilangan ghirah, rasa cemburu yang menjaga kehormatan (Az-Zarkasyi, 1987: 93–97). Stigma ini hidup pula dalam bentuk sastra populer lewat syair ejekan yang mengolok pemakai hasyisy sebagai orang hina yang menjual akalnya sendiri (Az-Zarkasyi, 1987:

98–100), bagian dari genre sastra pemakan-hasyisy yang menurut kajian Danilo Marino berkembang luas dalam literatur Mamluk sebagai wahana sindiran sosial (Marino, 2024: 19–35). Qadhi Ibnu Nafis, dikutip al-Maqrizi, memakai bahasa yang lebih keras lagi untuk menggambarkan pemakainya: akhlaknya merosot hingga nyaris tak tersisa kemanusiaannya (Al-Maqrizi, 1995: 230). Bahasa dehumanisasi semacam ini, datang dari seorang hakim terpelajar, menunjukkan intensitas stigma yang melampaui sekadar penilaian fikih atas halal dan haram.

Pada 795 H, ketika Sultan Ahmad bin Uways dari Baghdad mengungsi ke Kairo akibat invasi Timurlenk, para pengikutnya memakannya secara terang-terangan, dan kebiasaan itu menular ke Damaskus (Al-Maqrizi, 1995: 230–231). Pada 815 H konsumsi terbuka hampir menjadi barang mewah di kalangan orang-orang berlebihan, al-mutrafin (Al-Maqrizi, 1995: 231). Stigma tersembunyi berubah menjadi normalisasi sosial dalam waktu kurang dari satu abad.

Normalisasi ini berjalan seiring komodifikasi. Al-Maqrizi mencatat munculnya produk baru bernama al-'Uqdah, permen berbahan hasyisy dan madu, dijual sembunyi-sembunyi oleh seorang penjual yang disebutnya zindiq 'Ajam (Al-Maqrizi, 1995: 231). Rosenthal menemukan kasus serupa pada periode berbeda, sekitar 869–870 H: seorang pedagang bernama asy-Syarif menjual manisan asal Persia yang dicampur hasyisy, sampai diinvestigasi oleh muhtasib (Rosenthal, 2015: 267–268). Dua kasus ini, terpisah puluhan tahun, memperlihatkan pola yang berulang: setiap kali konsumsi hasyisy mereda dari sorotan otoritas, pasar gelap menemukan bentuk baru untuk menjualnya, kali ini dibungkus sebagai jajanan biasa. Jejak fisik fenomena ini bahkan tersimpan dalam nama tempat. Rosenthal mencatat sebuah jembatan di Kairo bernama Qantarat al-Hasysyasyin, jembatan para pemakan hasyisy, sebuah toponim yang sejalan dengan lokasi Ard at-Tabbala dan Bab al-Luq yang dicatat al-Maqrizi sebagai titik konsentrasi konsumsi (Al-Maqrizi, 1995: 230; Rosenthal, 2015: 270). Karena keterangan Rosenthal ini merujuk pada data al-Maqrizi sendiri, toponim tersebut memperkaya catatan al-Maqrizi dan tidak berfungsi sebagai verifikasi independen.

Respons ulama dan kebijakan penguasa Mamluk

Perdebatan hukum tentang hasyisy pada masa Mamluk berpusat pada satu pertanyaan konseptual: apakah hasyisy tergolong muskir, memabukkan seperti khamr,

atau mufsid, sekadar merusak akal tanpa euforia seperti banj? Al-Qarafi merumuskan pembedaan ini, dan az-Zarkasyi membantahnya:

فالمسكر هو المغيّب للعقل مع نشوة وسرور كالخمر، والمفسد :هو المشوّش للعقل مع عدم السرور الغالب كالبنج.

Yang memabukkan (muskir) adalah yang menghilangkan akal disertai euforia dan kegembiraan seperti khamr; sedangkan yang merusak (mufsid) adalah yang mengacaukan akal tanpa kegembiraan dominan, seperti banj. (Az-Zarkasyi, 1987: 101–110)

Klasifikasi sebagai muskir mewajibkan had, sanksi tetap seperti bagi peminum khamr. Klasifikasi sebagai mufsid hanya mewajibkan ta'zir, sanksi yang lebih ringan pada umumnya dan diserahkan pada diskresi hakim. Mohammad Hashim Kamali, dalam kajian kontemporernya atas hukum pidana Islam, menempatkan pembedaan had dan ta'zir: had terikat nash dan kadarnya tetap, sementara ta'zir terbuka pada penalaran hakim untuk kasus-kasus baru yang tidak diatur eksplisit oleh nash, persis situasi yang dihadapi para fuqaha' hasyisy (Kamali, 2019: 186–194). Az-Zarkasyi menolak pandangan al-Qarafi, menggolongkan hasyisy sebagai muskir, dan mengambil sikap yang lebih keras lagi: tidak boleh mengonsumsi hasyisy sedikit pun, baik sedikit maupun banyak, karena bahayanya melebihi khamr (Az-Zarkasyi, 1987: 133). Syaikh 'Ali al-Hariri di Damaskus, dikutip az-Zarkasyi, menuntut sanksi yang lebih berat lagi:

تعاطي الحشيشة عندي أعظم خطرا من تعاطي الخمر، ويحسن أن يحد آكلها أكثر مما يحد شارب الخمر.

Menurutku, mengonsumsi hasyisy bahayanya lebih besar daripada mengonsumsi khamr, dan sebaiknya pemakannya dihukum lebih berat daripada peminum khamr. (Az-Zarkasyi, 1987: 127–128)

Ibnu Taimiyyah menetapkan sanksi yang lebih ekstrem lagi bagi kasus istihlal, yaitu ketika seseorang menghalalkan hasyisy secara terang-terangan, bukan sekadar mengonsumsinya: orang itu diminta bertaubat, dan jika menolak, dijatuhi hukuman mati sebagai murtad (Ibnu Taimiyyah, 1425: 210). Az-Zarkasyi menguatkan sikap ini dengan mengutip semacam ijma' dari al-Qarafi dan Ibnu Taimiyyah sendiri, bahwa siapa pun yang menghalalkan hasyisy dihukumi kafir (Az-Zarkasyi, 1987: 119–120). Sanksi ini menyasar sikap intelektual, bukan perbuatan fisik, sehingga jauh lebih berat daripada had

yang dikenakan bagi pemakainya sendiri. Pembedaan ini penting: mengonsumsi hasyisy adalah pelanggaran, tapi mengklaim kehalalannya adalah ancaman terhadap otoritas hukum itu sendiri.

Kekerasan sikap ini tidak otomatis berlaku di semua aspek fikih. Ketika membahas status najis hasyisy, ulama yang dikutip az-Zarkasyi justru terbelah: at-Tusi menganggapnya najis selama memabukkan, sementara an-Nawawi dan Ibnu Daqiq al-'Id berpendapat sebaliknya, tidak najis. Az-Zarkasyi sendiri, meski bersikap paling keras soal haramnya konsumsi, condong pada pendapat suci lewat *qiyas* (Az-Zarkasyi, 1987: 123–125). Pembedaan ini menunjukkan nuansa yang sering hilang ketika hasyisy disamakan begitu saja dengan khamr: keduanya sama-sama haram dikonsumsi, tapi tidak identik dalam seluruh konsekuensi hukumnya.

Fikih tentang hasyisy juga menyediakan ruang untuk pengecualian. Az-Zarkasyi membolehkan penggunaannya untuk pengobatan, sepanjang manfaatnya terbukti, sebuah pembedaan antara pemakaian rekreasional dan medis yang jarang disorot ketika sikap ulama era Mamluk digambarkan seragam keras (Az-Zarkasyi, 1987: 135–136). Pembedaan yang sama berlaku pada budidaya: menanam untuk tujuan konsumsi atau mabuk haram, sementara menanam untuk obat boleh. Ibnu Taimiyyah memperluas logika ini ke soal penjualan bahan baku, dengan analogi larangan menjual anggur kepada pembuat khamr (Az-Zarkasyi, 1987: 137). Pendekatan berjenjang semacam ini, dari status barang, cara pengolahan, sampai tujuan penggunaan, memperlihatkan bahwa fikih hasyisy pada masa Mamluk bekerja dengan kategori yang lebih rinci daripada sekadar vonis haram tunggal. Pengecualian medis semacam ini punya gema panjang. Ethan Russo mencatat penggunaan hemp untuk pengobatan, termasuk sakit kepala, sudah tersebar lintas peradaban jauh sebelum era modern, termasuk dalam dunia Islam pertengahan (Russo, 2001). Perdebatan serupa muncul kembali dalam kajian kontemporer: Yusup Sobirin dan Oyo Sunaryo Mukhlas mencatat sebagian ulama mazhab Syafi'i, mengikuti pendapat al-Khatib asy-Syarbini, membolehkan penggunaan zat memabukkan untuk pengobatan ketika tidak ada obat lain yang tersedia, sebuah prinsip yang secara struktural mengulang pengecualian medis yang telah dirumuskan az-Zarkasyi berabad-abad sebelumnya (Sobirin & Mukhlas, 2023).

Sikap keras ini tidak mewakili seluruh ulama. Rosenthal mencatat seorang hakim Hanafi terhormat, Jamal ad-Din Yusuf al-Malati (w. 803 H), yang berfatwa membolehkan penggunaan hasyisy, sehingga menunjukkan bahwa pendapat otoritatif pada masa itu

tidak seragam (Rosenthal, 2015: 239–240). Al-Malati termasuk lapisan hakim yang dalam kajian Petry tergolong elite sipil Kairo, kelompok yang juga mencakup birokrat dan pedagang (Petry, 2014). Perbandingan lintas mazhab yang disusun Rosenthal menunjukkan variasi serupa dalam penerapan sanksi: mazhab Hanafi memandang konsumsi dalam jumlah kecil seperti minum air seni atau makan kotoran, haram namun cukup dikenai ta'zir yang lebih ringan daripada had (Rosenthal, 2015: 258–261).

Suara yang membela hasyisy sudah muncul jauh sebelum fatwa al-Malati. Al-'Ukbari, sumber tertua yang mengangkat posisi ini menurut catatan Rosenthal, berargumen bahwa tidak ada dalil syar'i yang mengharamkan hasyisy (Rosenthal, 2015: 236). 'Alam ad-Din Ibnu Syukr, seorang sarjana hukum, menulis syair pembelaan yang lebih berani lagi, menyatakan bahwa mengharamkan sesuatu yang sebenarnya tidak haram adalah haram itu sendiri (Rosenthal, 2015: 237). Marino menunjukkan bahwa hasyisy menjadi motif sastra yang kaya, sementara status hukumnya sendiri diperdebatkan dan penyamaannya dengan minuman fermentasi tidak disepakati (Marino, 2024). Syair semacam ini dapat dibaca sebagai bagian dari perdebatan yang lebih luas tentang hasyisy, baik sastra maupun hukum. Sikap ini merusak reputasinya di kalangan sezamannya, catat Rosenthal, tapi kehadirannya membuktikan bahwa oposisi terhadap arus pengharaman bukan penyimpangan individu yang muncul belakangan, melainkan posisi yang sudah diperdebatkan sejak awal wacana ini terbentuk (Rosenthal, 2015: 237).

Perdebatan hukum hasyisy meluas sampai ke ranah hukum keluarga. Dalam mazhab Syafi'i, talak yang dijatuhkan seseorang dalam keadaan mabuk hasyisy tetap sah, bukan alasan pemaaf yang membatalkan ucapan itu (Az-Zarkasyi, 1987: 138). Rosenthal menemukan variasi lintas mazhab untuk kasus serupa: al-Jurjani, mewakili pandangan Syafi'i, menilai talak orang yang sengaja memakai obat pemabuk seperti banj tetap berlaku, sementara al-Marghinani dari mazhab Hanafi menilai tindakan hukum dalam kondisi itu tidak berlaku sama sekali (Rosenthal, 2015: 254–257). Perbandingan yang lebih luas atas empat mazhab menunjukkan pola serupa pada penerapan had dan ta'zir: konsekuensi hukum atas hasyisy tidak seragam, bahkan untuk pertanyaan sesederhana apakah seseorang bertanggung jawab penuh atas ucapan dan tindakannya sendiri saat berada di bawah pengaruhnya (Rosenthal, 2015: 258–261).

Kebijakan penguasa Mamluk bergerak dari pendekatan fiskal ke pendekatan represif. Rosenthal, dengan merujuk al-Khitat, melaporkan bahwa pada 648 H/1250 M, tahun berdirinya Kesultanan Mamluk, Sultan al-Malik al-Mu'izz Aybak memungut pajak

atas produksi dan penjualan produk berbasis hasyisy, kebijakan yang secara implisit mengakui keberadaan komoditas itu sambil mengendalikannya. Sekitar 780 H/1378 M pendekatannya berubah, seperti dicatat al-Maqrizi:

وكان قد تتبع الأمير سودون الشيخوني رحمه الله الموضع الذي يعرف بالجنينة ...وأتلف ما هنالك من هذه الشجرة الملعونة، وقبض على من كان يبتلعها من أطراف الناس ورذلائهم وعاقب على فعلها بقلع الأضراس.

Amir Sudun asy-Syaikhuni pernah melacak tempat yang dikenal sebagai al-Junaynah, lalu memusnahkan tanaman terlaknat itu di sana. Ia juga menangkap para penggunanya dari kalangan pinggiran dan rendahan, dan menghukum perbuatan itu dengan mencabut gigi geraham. (Al-Maqrizi, 1995: 230)

Data yang terkumpul memperlihatkan siklus kebijakan yang tidak linear: pemajakan pada 648 H, razia represif dengan hukuman fisik pada 780 H, normalisasi konsumsi terbuka di kalangan elite pada 815 H. Karena catatan tentang pelaku razia 780 H dalam penelitian ini terbatas pada keterangan al-Maqrizi, penelitian ini belum dapat memastikan apakah razia itu merupakan kebijakan negara yang terpusat atau inisiatif pejabat tertentu. Yang dapat dikatakan dari sumber-sumber yang dikaji adalah bahwa sikap penguasa terhadap hasyisy berganti-ganti dari pemajakan, represi, hingga normalisasi, dan tidak tampak sebagai doktrin kenegaraan yang konsisten sepanjang periode kesultanan.

KESIMPULAN

Penelusuran sumber-sumber primer era Mamluk menghasilkan tiga jawaban. Pertama, masuknya hasyisy ke wilayah Mamluk tidak dapat dikembalikan pada satu garis kronologi: tiga narasi asal-usul, yaitu invasi Mongol, silsilah sufi Syaikh Haydar, dan asal India, saling bersaing, dan sebagian di antaranya mungkin menggambarkan proses yang sama dari sudut pandang berbeda. Kedua, sumber-sumber yang ditulis kalangan elite menggambarkan hasyisy tersebar terutama di kalangan yang mereka pandang rendah dan di sebagian kelompok sufi; ia melahirkan pasarnya sendiri, dan konsumsi yang semula tersembunyi bergeser menjadi terbuka pada 795–815 H. Ketiga, ulama merespons dengan spektrum sikap, dari vonis kafir bagi yang menghalalkannya hingga fatwa permisif

seorang hakim Hanafi, sementara penguasa Mamluk berpindah antara pemajakan, razia, dan pembiaran tanpa doktrin negara yang tunggal.

DAFTAR PUSTAKA

Al-Maqrizi, Taqi ad-Din Ahmad bin 'Ali. (1995). *Al-Mawa'izh wa al-I'tibar bi Dzikr al-Khitat wa al-Atsar* (Jilid 1–2).

Az-Zarkasyi, Badr ad-Din Muhammad bin Bahadir. (1987). *Zahr al-'Arisy fi Tahrim al-Hasyisy* (A. Faraj, Ed.). Al-Manshurah: Dar al-Wafa.

Ibnu Taimiyyah, Ahmad bin 'Abd al-Halim. (1425). *Majmu' Fatawa Syaikh al-Islam Ahmad bin Taimiyyah* (Jilid 34). Madinah: Mujamma' al-Malik Fahd li Tiba'at al-Mushaf asy-Syarif.

Kamali, M. H. (2019). *Crime and Punishment in Islamic Law: A Fresh Interpretation*. New York: Oxford University Press.

Karamustafa, A. T. (1994). *God's Unruly Friends: Dervish Groups in the Islamic Later Middle Period, 1200–1550*.

Marino, D. (2024). Le haschich dans l'Islam médiéval. Une histoire de l'ivresse entre médecine, loi et littérature. Diakses dari https://journals.openedition.org/hms/8829

Petry, C. F. (2014). *The Civilian Elite of Cairo in the Later Middle Ages*. Princeton: Princeton University Press.

Rosenthal, F. (2015). The Herb: Hashish versus Medieval Muslim Society. In D. Gutas (Ed.), *Man versus Society in Medieval Islam* (hlm. 131–334). Leiden: Brill.

Russo, E. (2001). Hemp for headache: An in-depth historical and scientific review of cannabis in migraine treatment. *Journal of Cannabis Therapeutics* 1 (2): 21–92. https://doi.org/10.1300/J175V01N02_04

Sobirin, Y., & Mukhlas, O. S. (2023). Pandangan Hukum Islam terhadap Kemaslahatan Legalisasi Ganja untuk Medis. *Equality: Journal of Islamic Law* 1 (1). https://doi.org/10.15575/ejil.v1i1.478